

## LE MOMENT ÉTHIQUE, LEVAIN DE LA MORALE\*

F. GONSETH

Il m'est arrivé déjà souvent de prendre la parole vers la fin d'un colloque tel que celui-ci. C'est là, diront les uns, un sérieux avantage, car on se trouve ainsi mis au bénéfice de tout ce que les orateurs précédents ont apporté au débat. Non, diront les autres, c'est bien plutôt une très lourde charge, car il appartient à la loi du dialogue de tenir compte, dans la mesure du possible, de ce que les autres auront déjà dit. Pour moi, je me suis toujours senti doublement concerné, ne sachant ni refuser la charge, ni récuser le privilège que la situation comporte. Il en est de même aujourd'hui. Pour ce que j'ai moi-même à dire, il me semble indispensable de me livrer à quelques considérations préliminaires. Rendues nécessaires par le cours du colloque lui-même, celles-ci auront pour but de rétablir le contexte dans lequel j'entends me situer.

D'emblée, je m'en vais me prononcer quant aux tentatives de réduction de la morale à l'un ou l'autre seulement des aspects sous lesquels elle se présente. Je le dis sans ménagement : je suis d'avis que toute tentative de ce genre comporte une option arbitraire, une option qui ne s'accompagne pas de garanties suffisantes de justesse, et qui par conséquent n'accède pas même au statut de l'hypothèse plausible. On pourra sans doute m'objecter qu'une telle affirmation s'expose au même reproche tant qu'elle ne présente pas sa propre justification. Que pourrais-je répondre à cette réplique ? Je n'en contesterai pas le bien-fondé. Je ne renoncerai cependant pas à me défendre. Je rappellerai que ce colloque fait suite à celui de Bredene, au cours duquel, il y a moins d'un an, je m'étais déjà trouvé dans une situation assez analogue. En bref, le thème général du colloque de Bredene avait tout simplement été : *De l'existence de la morale*. Au moment où j'ai pris la parole, ce sujet avait déjà été traité sous des angles très divers, notamment par un biologiste, un psychiatre et un sociologue. À eux trois, ils avaient pratiquement occupé tout le terrain, d'où la personne morale se trouvait en quelque sorte chassée. L'exposé du sociologue, le professeur Janne, s'était en particulier déployé avec une telle ampleur que tout enracinement subjectif des valeurs morales semblait en être devenu superflu. Pour ce qui me concerne, mes réflexions m'avaient conduit, dès avant le colloque, à une autre vision des choses. Celle-ci ne s'inspirait et ne s'accommodait même d'aucune intention réductionniste. Certes, je ne niais pas que,

\* Article publié dans la *Revue Universitaire de Science Morale*, n° 14-15 (1971), p. 55-76.

pour en rendre compte, il faille aussi lui reconnaître l'aspect d'un certain phénomène sociologique et je n'hésitais pas, en ce sens, à me rallier pleinement à la revendication du sociologue : l'existence d'une morale de groupe ne saurait s'expliquer sans sortir de l'horizon de la pure subjectivité, et sans avoir recours à celui d'une certaine existence en commun. En ce sens, encore une fois, je pouvais même adopter l'exposé du sociologue comme le modèle d'une argumentation à laquelle je ne pourrais pas manquer de recourir moi-même. Une telle argumentation ramène certains aphorismes célèbres du rang des paradoxes à celui de simples constatations. Si la morale doit être (aussi) reconnue comme un phénomène social, il n'y a rien, dans les affirmations suivantes, qui doive nous étonner :

Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà;  
Autres temps, autres mœurs;  
Tempora mutantur et nos mutamur in illis, etc.

Mais suffit-il, pour que la morale soit entièrement expliquée, d'en avoir dûment reconnu l'aspect sociologique ? Le fait est que, si l'existence d'une morale n'était qu'un phénomène sociologique, toute une série d'autres faits attestés se poseraient en paradoxes. Ce serait le cas, par exemple, de toute *conversion individuelle* dont il n'est pas douteux qu'elle s'accompagne, chez certains sujets, d'un bouleversement radical de toutes les perspectives morales. Mais il serait également vain de chercher à faire prévaloir un réductionnisme opposé dans l'intention de reconstituer la morale tout entière dans l'horizon d'une pure subjectivité. Dans ces conditions, le projet de faire de la morale un objet de recherches et de connaissances ne doit-il pas être abandonné ? Eh bien non. Pour que la voie d'une recherche efficace se découvre, il faut précisément commencer par abandonner toute idée de fonder la morale en la réduisant à l'un seul de ses aspects. Il faut en retenir, au contraire, les aspects à la fois inaliénables et complémentaires, pour les réunir non pas en une structure statique, mais en une synthèse dialectique.

Or, à Bredene, le colloque avait paru s'orienter tout d'abord vers un effacement de la composante personnelle et subjective de la morale. Je n'avais pas été le seul à en être frappé, je me souviens que la chose fut même relevée comme une atteinte à l'intégrité de la personne. Pour moi, il s'agissait là de tout autre chose que d'une simple lacune. Si l'enracinement de la morale dans la personne pouvait se révéler superflu, toute ma vision de l'humain et des sciences humaines s'effondrait. Je n'avais, par ailleurs, aucune raison d'y souscrire. Dans ces conditions, la ligne directrice de mon intervention m'était en quelque sorte imposée par la situation : il me fallait dégager à nouveau le domaine de validité et de légitimité de la personne dans ce qui fait son existence propre et subjective. Il fallait ensuite montrer que les valeurs morales ne peuvent pas en être détachées sans perdre leur spécificité, c'est-à-dire sans perdre ce qui fait leur irremplaçable signification pour tout homme et pour tous les hommes. Je ne puis reproduire ici le détail de mon argumentation. Elle

se trouve consignée dans l'article *Morale et méthode*.<sup>1</sup>

Mais il est clair qu'une telle élaboration de l'aspect phénoménologique de la morale ne pouvait représenter qu'une partie de ma tâche. Je viens d'affirmer que l'on ne saurait, sans arbitraire, en effacer l'aspect sociologique. Il faut donc pousser l'analyse assez loin pour qu'il puisse être retrouvé et réintégré. Comment y parvenir ? On voit une voie s'ouvrir à l'explication en cherchant à concevoir un processus génétique capable de se diversifier en s'infléchissant dans un sens ou dans un autre pour répondre à certaines incitations « extérieures ». Il n'est pas interdit de penser que la technique des simulateurs serait d'ores et déjà capable d'en établir l'un ou l'autre modèle. Par analogie, la genèse d'une valeur morale pourrait être alors ainsi conçue : elle reste subjectivement en état d'incomplétude tant qu'elle n'a pas répondu à certaines sollicitations, à certaines incitations d'une existence en communauté. On peut assez aisément comprendre qu'une valeur morale n'atteigne à la plénitude de son sens qu'en se pliant aux exigences de l'insertion dans une communauté, qu'en se prêtant aux conditions *sine qua non* de l'exercice en commun de certaines activités fondamentales. On peut ainsi rejoindre l'analyse à laquelle le sociologue se livre de son côté. L'élaboration phénoménologique et l'élaboration sociologique se complètent l'une l'autre; la morale revêt ainsi le double caractère que nous lui connaissons tous. Elle est à la fois affaire de la personne au plus intime de sa subjectivité et affaire de l'individu dans ses rapports les plus extensifs avec la collectivité.

On voit ainsi se dessiner une certaine approche de la morale à laquelle je me propose d'ajouter aujourd'hui un certain complément. — Quant à la méthodologie de cet essai, qu'il me suffise de l'indiquer d'un mot : c'est la méthodologie ouverte qui se révèle par là capable d'application aussi bien dans le domaine des sciences humaines que dans celui des sciences exactes.

Cela dit, je reviens à la situation qui m'est faite aujourd'hui. Vais-je céder à la fascination d'un certain réductionnisme d'inspiration biologique ? Je ne distingue pas quelles pourraient en être les raisons. Je ne vois surtout pas ce que la situation offre aujourd'hui de nouveau et de plus sûr du côté méthodologique. Certes, je n'ignore pas de quelle argumentation une certaine attitude réductionniste peut se réclamer. La recherche en biologie, dira-t-on, au niveau moléculaire tout particulièrement, est entrée dans sa phase scientifique. Les moyens et les méthodes qu'elle met maintenant en œuvre en assurent les résultats au même titre que dans les disciplines exactes d'observation. Rien ne s'oppose donc à ce qu'on cherche à s'en servir pour expliquer tous les aspects de la vie, ceux dont les sciences humaines s'occupent y compris. Cette argumentation n'est pas nouvelle, c'est celle d'un certain positivisme intégral. À mon avis, ce positivisme n'a lui-même rien de

<sup>1</sup> *Revue universitaire de Sciences morale*, n° 12/13 (1970), p. 39 ss.

scientifique. D'une part, il réduit abusivement le domaine et les conditions de validité d'une recherche efficace; d'autre part, il fait arbitrairement l'hypothèse qu'il n'existe pas de domaine où il ne puisse se poser valablement en modèle. Je ne suis pas le seul à le tenir aujourd'hui pour suranné. Mais comment se faire une idée juste de la rigueur scientifique ? On chercherait vainement à la saisir une fois pour toutes. Elle ne se précise que par le truchement d'une méthodologie idoine de la recherche, c'est-à-dire d'une méthodologie que la recherche en exercice efficace ne vienne pas démentir. Une telle méthodologie adoptera fatalement en principe qu'elle doit rester ouverte à l'expérience que ne peut manquer d'en faire une recherche qui s'y conforme. Telle est précisément la méthodologie ouverte à laquelle j'ai déjà fait allusion, la méthodologie qui inspirait d'outre en outre mon exposé de Bredene.

Ce que je dis ici de l'option d'ouverture à l'expérience n'a rien de nouveau. J'ai déjà maintes fois répété qu'elle commande une méthodologie ouverte dont la convenance à la recherche moderne s'affirme de plus en plus. N'était-il pas superflu de le rappeler encore une fois et tout spécialement en cet instant ? Il me paraît juste au contraire de bien marquer ce qui fait la différence entre l'intention réductionniste que je repousse et celle de mon propre essai. Ce n'est pas que la première se veuille résolument scientifique et non l'autre : visant toutes deux les sciences humaines et tout spécialement la morale, elles entendent l'une et l'autre se mettre au bénéfice de la méthode de la recherche la plus sûre. Pour l'une et pour l'autre, la méthode scientifique doit en fournir le modèle. Comment peut-il se faire, dans ces conditions, qu'elles ne soient pas équivalentes, et même réductibles l'une à l'autre ? C'est qu'elles ne procèdent pas de la même idée de la science et de la même conception de ce qu'est une juste méthodologie de la démarche scientifique. Chacun sait que l'idéal scientifique a varié et varie encore selon les temps, les disciplines et les hommes qui les pratiquent. Pour s'avancer (sans peut-être jamais l'atteindre) vers un idéal commun, il n'y a pas d'autre solution que l'élaboration d'une méthodologie à laquelle tous puissent objectivement adhérer. La chose n'est-elle pas impossible ? Si, pour ce qui me concerne, je me détache de l'idéal positiviste, ce n'est donc pas que je me donne le droit de m'écarter à volonté de l'authenticité scientifique. C'est simplement que je ne reconnais pas, dans l'idéal positiviste, la meilleure approche de cette authenticité. Il est vrai que ce ne serait là qu'une vaine contestation si l'on n'avait rien d'autre à proposer et si, pour proposer autre chose, on ne pouvait avancer aucune autre garantie. La question est toute en ces mots : *de quelle garantie peut-on valablement disposer ?*

Il ne faut pas espérer qu'une réponse elle-même valable puisse se dégager spontanément, indépendamment de tout effort de recherche. Rien n'autorise à penser qu'on puisse se dispenser de procéder à l'élaboration d'une méthodologie idoine de la recherche, c'est-à-dire d'une méthodologie que l'exercice de la recherche ne vienne pas démentir. Le critère du scientifique n'a rien d'un critère a priori : l'histoire de son évolution n'est qu'un aspect de l'histoire de la science elle-même.

Est-il en notre pouvoir de le fixer ? En fait, il ne fait que refléter l'état de l'élaboration méthodologique.

La différence dont je parlais plus haut peut donc s'expliquer ainsi : c'est celle de deux critères différemment élaborés du scientifique. Est-il clair que, dans la situation actuelle de la recherche, le choix de l'un s'impose au détriment de l'autre ? Pour ce qui me concerne, je n'éprouve pas la moindre hésitation. Pour moi, la méthodologie ouverte est d'une plus grande fiabilité parce qu'elle se présente comme le fruit d'une élaboration systématique tout inspirée du souci de la convenance la meilleure.

On comprendra donc que, reprenant le thème de la morale, je ne commence pas par récuser la méthodologie dont je me suis inspiré jusqu'ici, et que je ne remette pas en cause, dans leurs grandes lignes, les résultats antérieurement dégagés. Qu'il me suffise de rappeler le plus élémentaire de ceux-ci : le nécessaire ancrage de toute morale dans les horizons complémentaires de la personne et de la communauté.

\*

Ayant ainsi rappelé quelle a été et quelle est encore ma position méthodologique, je m'en vais maintenant renouer le fil de mes réflexions sur la morale. Faisons appel à deux idées dont on n'aperçoit pas du premier coup comment elles pourront être mises en rapport : la première, celle du référentiel, est de caractère très général, la seconde, celle du moment éthique, est étroitement liée au domaine de la moralité. Voici comment cette dernière s'est trouvée évoquée presque par surprise au dernier alinéa de mon article *Morale et méthode* :

Mais la procédure complète comporte une quatrième et dernière phase<sup>2</sup> : celle du retour à la situation de départ. Quelle signification peut-elle prendre pour nous, en cet instant ? Elle nous met en face de nous-mêmes ayant maintenant conscience du chemin parcouru, du résultat de l'effort, en nous demandant : pourquoi l'avoir fait ? En fait, ce qui se trouvait en jeu, c'est la valeur même de l'obligation morale. Jusqu'à quel point nous lie-t-elle et dans quelle mesure nous laisse-t-elle libres de la contester ? Pourquoi chercher à le savoir ? En le faisant, la personne exerce son ultime liberté de jugement et de décision et se démontre à elle-même qu'elle en a le pouvoir. Or, c'est encore là une obligation morale, mais une obligation qui s'élève au-dessus de toutes les morales de fonctionnement. En elle s'incorpore un moment d'ascèse morale faute duquel toute morale perdrait sa valeur d'obligation, c'est-à-dire la valeur qui lui est propre. C'est ce moment, le *moment éthique*, qui apparaît dans l'évolution des morales par *obligation morale ressentie et consentie en commun*. Or, le butin qui nous reste en main en quatrième et dernière phase de la procédure, c'est la démonstration que nous nous sommes faite à nous-mêmes de l'existence du moment éthique, gage de l'ouverture de toute morale vers une éthique dont le dépassement de soi-même soit une loi.

Plus qu'il ne conclut, ce dernier alinéa représente un appel à la poursuite de la discussion. C'est précisément pour nous y engager à nouveau que nous allons mettre

<sup>2</sup> La quatrième phase dont il est ici question est celle de la procédure générale des quatre phases à laquelle, dans son ensemble, l'exposé cité reste conforme.

au point l'instrument de pensée que va nous fournir l'idée du référentiel. Je ne pense pas que, pour réaliser une idée, on puisse se dispenser de l'actualiser dans un exemple *ad hoc* : nous allons donc commencer par cet exemple.

Il y a de cela bien des années, je montais avec ma famille par le train de Stansstad à Engelberg. À l'avant-dernière station, notre wagon s'était arrêté en face d'un groupe de beaux sapins. Levant les yeux vers la fenêtre, je tressaillis de surprise : les sapins, de leurs troncs parallèles, semblaient barrer obliquement toute l'étendue de la vitre. Par quel maléfice les sapins ne s'élevaient-ils pas à la verticale dans ce pays comme dans les autres ? Je m'approchai de la fenêtre. Comme par enchantement, le maléfice s'évanouit. Ce que j'apercevais était un paysage normal, les sapins y respectaient parfaitement les normes de la verticalité. Avais-je rêvé ? Je revins en arrière et fis lentement, du regard, le tour du coupé, pour reporter ensuite toute mon attention sur la fenêtre. À nouveau, les sapins la barraient obliquement. Mais à peine m'étais-je rapproché que déjà cette vision s'effaçait pour faire place à ce que je savais être «la réalité». Ne me dites pas que j'avais été simplement la victime de ma mauvaise vue. À cette époque, j'y voyais encore assez pour ne pas être aussi grossièrement abusé. Et d'ailleurs, preuve tout à fait décisive, il m'arriva plus d'une fois de repasser par là et de *voir le phénomène se reproduire*.

Celui-ci s'explique aisément. C'est qu'à cet arrêt, la voie n'est pas horizontale. Ce qu'à l'intérieur du coupé je prenais pour des verticales n'était rien d'autre que des obliques. Or, c'est dans ce cadre, dans ce contexte, dans *ce référentiel*, que j'interprétais les impressions venues de l'extérieur. Si l'image de la vitre restait droite, c'est celle des sapins qui devait être penchée. Mais dès que je me rapprochais de la fenêtre, le cadre naturel dans son ensemble reprenait sa fonction de référentiel normal. Et d'ailleurs, il me suffisait de descendre du wagon pour m'apercevoir et me convaincre que je me trouvais dans une contrée paisible et sans problèmes. Quant au wagon, il était lui aussi normalement arrêté, mais sur une portion de voie sensiblement en pente. Je gardai de cet événement l'impression la plus vive et la plus durable. Ce qui m'avait surtout frappé, c'est la soudaineté avec laquelle le référentiel — il faut bien dire illusoire — s'était effacé comme pour faire place à un référentiel plus conforme à la réalité du sens commun. Par la suite, j'ai rapproché cette expérience de maintes autres, les unes analogues et tout aussi spontanées, les autres, comme celle des lunettes à vision renversée, en apparence très différentes et faites dans une intention précise d'expérimentation. Je n'en ai cependant reconnu la portée que lentement et par degrés. Il m'est apparu qu'on peut établir des comparaisons et des analogies avec un grand nombre de phénomènes psychiques sur toute la gamme qui va du rationnel au culturel. Comment expliquer, par exemple, qu'on puisse presque d'un jour à l'autre juger tout autrement un ensemble de questions auxquelles on avait pourtant longuement réfléchi, que toute une conduite, toute une morale vous apparaisse tout à coup sous un nouveau jour, qu'on puisse abandonner une idéologie pour une autre, etc. N'y a-t-il pas là quelque

chose qui rappelle étrangement un changement soudain de référentiel ? On voit s'ouvrir ainsi un vaste champ de supputations analogiques et de suggestions plus ou moins plausibles. Je ne vous étonnerai certainement pas en vous annonçant que c'est par là que doit passer la voie de notre analyse. Mais, pour le faire avec fruit, il nous faut revenir à notre exemple pour en élaborer plus complètement la leçon. Il met d'un seul coup les points suivants en évidence :

1. Le rapport à la situation dans laquelle nous nous trouvons se traduit en nous et pour nous par la formation et l'adoption d'un certain référentiel.
2. Ce référentiel peut changer brusquement s'il opère un changement dans notre rapport à la situation d'ensemble.
3. Surtout, nous reportons, d'un référentiel à un autre, certaines exigences inaliénables, celle de l'existence d'une verticale par exemple.

Je crois utile de préparer le quatrième point par un bref commentaire. Le premier jugement que nous avons porté sur l'obliquité des sapins était affecté d'une large marge d'insécurité. Il n'en est pas toujours ainsi. Il faut cependant admettre que jamais le recours à un référentiel déterminé n'offre les garanties d'une dernière justesse. L'information qu'il comporte reste généralement dans un état plus ou moins prononcé d'inexactitude et d'incomplétude. Sa stabilité n'est pas garantie contre l'impact de l'imprévu qui la remettra peut-être en cause. C'était bien là ce qui m'était arrivé lorsque, m'étant approché de la fenêtre, j'avais brusquement modifié la teneur de mon information sur ma propre situation. Sans aucun doute possible, les deux référentiels n'étaient pas équivalents. Mais il convient de noter ici que le passage du premier au second équivalait à la substitution d'un référentiel corrigé à un référentiel incorrect. Il est clair que le référentiel où les sapins avaient repris leur verticalité offrait plus de garanties de justesse que celui qui leur conférait une inquiétante obliquité. L'exemple met ainsi parfaitement en lumière le quatrième point encore à formuler :

4. Une mutation de référentiel peut s'accompagner d'un progrès dans l'objectivité du jugement et dans la justesse des comportements.

Il peut même arriver qu'une mutation de référentiel soit la condition à remplir nécessairement pour pouvoir franchir certains obstacles ou écarter certaines erreurs.

Je l'ai déjà dit, je n'ai pas réalisé du premier coup toute la portée de cette expérience. C'est seulement au cours des années et à travers de multiples analogies que j'ai découvert la valeur exemplaire qui lui revenait.

À la réflexion, l'exemple comporte un potentiel presque irrésistible de suggestions. Nous allons maintenant nous attacher à le dégager et à le faire valoir.

Le premier point qu'il me paraît indispensable de relever, c'est la spontanéité du phénomène. Je veux dire que le processus dont il était la manifestation s'était produit sans que j'en eusse la moindre connaissance, le moindre pressentiment. Il m'avais surpris comme aurait pu le faire un événement tout à fait extérieur. Que serait-il arrivé si, par avance, j'avais eu connaissance de la situation dans son

ensemble; si j'avais su que, pour un observateur extérieur, les sapins seraient droits et la vitre se présenterait comme un rectangle penché, mais que, pour l'observateur intérieur que j'étais, la verticale serait fixée par la structure interne du compartiment que je prendrais pour référentiel ?

Aurais-je pu en déduire que, pour moi, l'image des sapins devrait barrer obliquement la vitre et que je pourrais en faire objectivement l'observation comme on le fait dans une expérimentation bien préparée ? Rien ne permet de penser qu'une analyse consciencieuse de la situation dans son ensemble soit une juste préparation au déroulement du processus à observer. Il ne faudrait pas s'étonner que le processus en soit au contraire inhibé. Certes, il s'était répété lorsque je m'étais éloigné de la fenêtre. Mais il m'avait fallu y mettre plus qu'un grain de bonne volonté. Il m'avait fallu consciemment faire un certain effort pour me retrouver et m'isoler à nouveau dans le référentiel intérieur. Mais comment le processus subjectif du retour à ce référentiel que je savais impropre avait-il pu avoir lieu ? C'est littéralement à mon insu que la chose s'était passée. L'analyse de la situation dans laquelle un certain processus de figuration m'a mis sous les yeux l'image des sapins barrant obliquement celle de la vitre, ne me donne donc aucune emprise directe sur le déroulement du processus lui-même. Tout au plus peut-elle me procurer quelques indications sur ce que doit ou peut être mon comportement pour ne pas compromettre l'expérience. Mais quant au reste, je suis devant moi comme devant un ordinateur muni de certains dispositifs observationnels qui recueilleraient certaines données et qui de lui-même, c'est-à-dire de par la structure qui est la sienne, les élaboreraient pour produire (pour projeter sur un écran par exemple) une figuration intégrante de son matériau observationnel. Tout me reste caché de la façon dont ce matériau est choisi, recueilli, élaboré, interprété, jusqu'au moment où en dernière phase, il prend forme dans un horizon adéquat de figuration, dans l'horizon où il revêt pour moi l'aspect d'une certaine réalité. Or, suggérée par la comparaison, une question des plus révélatrices se pose à cet instant. Certains ordinateurs sont capables de recueillir, d'élaborer et de retransmettre un certain matériau informationnel. Ne pourrait-il se faire que l'information sortante comporte encore autre chose que la simple intégration des éléments informationnels recueillis à l'entrée ? Faut-il tenir pour impossible que la machine déploie une stratégie interprétative où elle ferait valoir des exigences qui lui seraient propres ? Tout au contraire, il n'est pas absurde de l'imaginer, mais à la condition qu'en donnant forme à ces exigences, la machine ne fasse qu'actualiser des potentialités inscrites au préalable dans les structures de son fonctionnement. Tout, dans ce qui vient d'être dit, nous suggère de faire rejaillir la question sur le mécanisme mental qui, à partir de certaines données sensorielles, produit et propose un référentiel à notre intention. Celui-ci ne comporte-t-il rien d'autre et rien de plus que ce qui était déjà dans les données sensorielles ? La réponse est immédiate : il y a, dans le référentiel subjectivement actualisé, un élément fonctionnel qui ne pourrait pas être désigné

comme tel en l'absence d'un sujet en situation : la verticale. En se l'incorporant — en l'actualisant de telle ou telle façon — le référentiel ne fait que satisfaire à une exigence qui tient à notre propre structure. C'était là, qu'on s'en souvienne, le second des quatre points énumérés plus haut.

Ce que l'analyse met de plus en plus en évidence, c'est le double enracinement du référentiel, à la fois du côté objectif et du côté subjectif. Pour prendre «objectivement» connaissance d'une situation, il faut que je puisse m'y situer, que je puisse m'y figurer moi-même. Or, je ne m'y insère pas comme un être sans structure préalable dont toute la substance ne porterait que le *reflet* d'un milieu ambiant. Je suis moi-même un être structuré jusque dans sa subjectivité. Pour pouvoir me représenter ce milieu, il faut que je puisse m'y représenter. Il me faut avoir la capacité de m'y projeter, c'est-à-dire d'y actualiser certaines exigences qui tiennent à ma propre façon d'être. L'une de ces exigences est précisément l'existence de la verticale. Elle n'a rien d'une exigence théorique que l'on formulerait en fin d'analyse. Si elle m'est refusée, ce sont les conditions naturelles de mon existence qui en sont troublées. L'absence de toute verticale me livre au «mal-être», c'est-à-dire au malaise, au vertige, à la nausée.

Ainsi se précise la double nature du référentiel. L'emploi que nous avons déjà fait du mot ne manquait pas d'en témoigner, mais de façon encore ambiguë. On aurait pu penser, tout d'abord, qu'il désignait l'intérieur du wagon en tant que «réalité séparable». Mais bientôt, ce premier sens aurait pu faire place à une signification en quelque sorte opposée : à celle de la figuration — qui se construirait subjectivement en moi — de cette réalité. Ces deux interprétations ne sont-elles pas contradictoires ? Pour y voir plus clair, il faut briser ici avec l'attitude de tenir pour radicalement séparable la figuration que le sujet se fait de quelque chose et ce quelque chose dont le sujet se fait une figuration. Dans le cas du référentiel dont il vient d'être question, le subjectif et l'objectif restent en symbiose. Il dépend de «l'observateur», de la façon dont il s'engage ou dont il s'observe, que le référentiel lui offre sa face objective plutôt que sa face subjective. Médiateur existentiel, le référentiel<sup>3</sup> réalise un équilibre (ne faudrait-il pas dire un compromis ?) entre le subjectif et l'objectif, un équilibre parfois contraignant, mais parfois aussi labile et même perfectible.

\*

Nous avons donc l'intention de faire jouer un rôle paradigmatique à l'usage qui

<sup>3</sup> Il conviendrait de rapprocher ce qui vient d'être dit de la double nature du référentiel de ce que je disais déjà du concept dans mon article sur *La philosophie ouverte, terrain d'accueil du structuralisme* [Cahiers internationaux de symbolisme, Bruxelles (1968), p. 38 ss.]. Le concept y était présenté comme un réducteur de différence qui n'est opérationnel que s'il s'accompagne au moins d'un cas d'application. Le référentiel se propose ici par l'intermédiaire d'un exemple susceptible de généralisation. Une fois le processus de généralisation engagé, l'exemple prend bientôt le statut de cas d'application.

vient d'être fait du mot *référentiel* et à la signification dont il vient d'être investi. En avons-nous le pouvoir ? La pratique de toute langue qu'on engage dans une recherche en témoigne abondamment. Nous ne faisons ici que nous conformer à cette pratique.

Cette intention a-t-elle d'ores et déjà la garantie du dictionnaire ? En consultant ceux des dictionnaires de notre langue qu'on cite habituellement, on s'aperçoit bientôt qu'il n'en est rien. Dans le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert, par exemple, *référentiel* n'a droit à aucune rubrique spéciale. Il y figure sous celle de *référence*, dans son acception mathématique qui en fait l'équivalent de *système de référence*. Il est vrai que cette simple mention suffit pour ouvrir la voie à un usage largement généralisé de l'expression, tout spécialement en physique théorique. On y fait un usage courant du référentiel lié à l'observateur. L'exemple qu'en offre la théorie de la relativité peut être déjà qualifié de classique. Mais cette ligne de généralisation ne va pas assez directement vers le sens que nous avons à suggérer. Certes, en analysant l'idée du référentiel lié à l'observateur, on y découvrirait comme la trace de celui-ci, c'est-à-dire une façon de tenir compte des exigences à faire valoir au nom de l'observateur pour que celui-ci soit en mesure d'observer. Et l'on pourrait fort probablement y retrouver, comme quatre points de référence, les analogues des quatre points caractéristiques que nous avons spécialement mis en relief. Pour ce que nous avons en vue, ce n'est pourtant pas d'un référentiel ainsi généralisé que nous pouvons tirer parti : il ne porte pas assez visiblement l'empreinte du sujet.

Le même dictionnaire nous offre cependant, sous la rubrique *idéologie*, une autre voie de généralisation. Notons tout d'abord le sens que le créateur du mot, de Tracy, entendait lui donner. Il entendait distinguer entre

...les lumières de deux sciences, non seulement différentes, mais opposées, et que l'on s'obstine trop à confondre, savoir : l'ancienne métaphysique théologique ou la métaphysique proprement dite, et la moderne métaphysique philosophique ou l'idéologie.

Comment caractériser l'objet que la nouvelle discipline se donnera ? Voici ce qu'en dit Lalande : «Science qui a pour objet l'étude des idées (au sens général de faits de conscience), de leurs caractères, de leurs lois, de leur rapport avec les signes qui les représentent, et surtout de leur origine».

Il semble bien que l'expression «faits de conscience» entende mettre l'accent sur un certain *aspect de subjectivité* de cette «moderne métaphysique». Il n'est pas question d'examiner ici jusqu'à quel point la philosophie moderne en a repris et poursuivi l'intention. Quant au mot lui-même, le sens s'en altéra sous la critique : il ne fit plus que désigner «un ensemble d'idées, de croyances et de doctrines propres à une époque, à une société ou à une classe». Dans cette évolution, le sens du mot *idéologue* (adepte de l'idéologie) s'est infléchi lui aussi péjorativement pour désigner un «assembleur de nuées, métaphysicien, rêveur, songe-creux...».

Ce sens péjoratif s'est conservé jusqu'à nos jours, comme en fait foi la citation

suivante de Duhamel : «Les mots d'idéologue et d'idéologie ont pris, de nos jours, un sens nettement péjoratif et le public les oppose avec mépris à d'autres mots tels que réaliste et réalisme».

Ce n'est pas non plus de ce sens-là que nous pouvons utilement nous servir.

Le mot est repris par la philosophie marxiste. Il y désigne l'«ensemble des idées, des croyances et des doctrines propres à une époque, à une société ou à une classe (par opposition aux faits économiques et à l'infrastructure, seule déterminante)». Dans cette brève allusion à la place que la doctrine marxiste fait à l'idéologie, on peut apercevoir deux moments en quelque sorte complémentaires : sous le nom d'idéologie, la doctrine réintroduit non pas la nouvelle discipline à laquelle de Tracy songeait, mais ce qui aurait pu faire l'objet de cette discipline; d'autre part, en posant qu'elle n'est qu'une superstructure sur un fondement économique qui la détermine, elle s'incorpore une hypothèse sur la nature même de cet objet.

Chose remarquable, pour beaucoup ces deux moments se sont dissociés. L'hypothèse n'a pas été retenue en toute rigueur, mais l'existence en quelque sorte obligée d'une idéologie reste incontestable. Elle ne sera pas forcément la même pour tous les individus à la fois, mais il n'existera pas de grande formation politique, de grands courants sociaux sans une idéologie commune : «La révolution du XX<sup>e</sup> siècle, au contraire, prétend s'appuyer sur l'économie, mais elle est d'abord une politique et une idéologie» [Camus].

Notre pérégrination à travers le dictionnaire nous ramène ainsi fort près du sens dont de Tracy entendait le doter : «Système d'idées, philosophie du monde et de la vie». Je pense qu'on ne peut se méprendre sur l'intention dans laquelle le dictionnaire vient d'être pris à témoin : il s'agissait de suivre les avatars de l'*idéologie* pour rejoindre la signification actuelle du mot. Le recours au dictionnaire nous a permis de le faire par une suite d'*instantanés* dont chacun peut servir de point de repère. Un exposé mieux enchaîné, moins lacunaire nous aurait d'ailleurs entraîné trop loin de notre but. Ce but, ne l'avons-nous pas perdu de vue ? Il est naturellement temps d'y revenir.

Interrogeons-nous maintenant sur la façon dont beaucoup d'entre nous — si ce n'est la plupart ? — conçoivent une idéologie. Dans une intention (qui peut sembler paradoxale) de véridicité, ils partent de l'innombrable pluralité des jugements sur la plupart des choses. Ne peut-on pas concevoir qu'elle puisse être réduite à une certaine unanimité par un effort à la fois intense et concerté ? C'est là un espoir, une hypothèse, que l'expérience ne semble en rien confirmer. Comment en tirer les conséquences ? Le plus simple, le plus sûr, mais aussi le plus véridique n'est-il pas de poser que, dans la règle, chacun de nous se comporte comme s'il était pré-informé et guidé par une idéologie qui lui serait propre. Il est certes important de noter que certains ensembles humains plus ou moins objectivement définissables peuvent partager une même idéologie, elle-même plus ou moins strictement établie. Il serait cependant trop long d'analyser ici jusqu'où porte la «réalité» d'une

*idéologie commune*. Mettons plutôt en évidence, quant à notre *dépendance idéologique*, quelques points sur lesquels l'accord semble pouvoir se faire.

1. En aucune situation, un homme n'a la capacité de porter des jugements absolus. Aucune information, aucune appréciation, aucune décision ne prend sa forme en lui et pour lui que par référence à une certaine idéologie.

Comment une telle idéologie prend-elle sa réalité dans un individu, peut-être dans un groupe ? Comment, sur la base de cette idéologie, peut-il en toute confiance décider et se décider ? Ce sont là des questions auxquelles il est vain de chercher des réponses exhaustives. Lorsqu'un sujet «répond» à une situation, sa réponse est à la fois informée par la situation et préformée par sa constellation idéologique. Selon quelles règles, par quel mécanisme prend-elle la forme sous laquelle elle s'imposera ? Nous n'en sommes que très partiellement conscients. Qu'on veuille s'en souvenir : nous faisons des réflexions analogues à propos du mécanisme qui produisait, pour que nous en prenions conscience, la figuration des sapins penchés. Ici encore, nous sommes devant nous-mêmes comme devant un ordinateur dont nous n'aurions que très imparfaitement le contrôle.

2. Une idéologie qui s'est imposée (peu importe comment) n'est pas nécessairement établie une fois pour toutes. Il peut arriver qu'elle ne supporte pas l'impact d'une information nouvelle, le choc d'un sentiment violent ou même la pression d'une longue méditation. La règle est alors qu'elle fasse place non pas au vide, mais à une autre idéologie que le sujet n'est pas toujours maître de choisir en toute lucidité.

Il est clair dès ici que l'étude à laquelle nous nous livrons sur le mot d'*idéologie* et sur les significations qui lui sont revenues prend une tournure *sémantique* très particulière. Elle ne tend pas à lui découvrir et à lui faire revêtir (fût-ce par le moyen de l'insertion dans des contextes choisis en conséquence) une signification déjà toute faite et toute prête. Elle se laisse conduire, au contraire, par une intention paradigmatique qui ne gagnerait rien à rester en arrière-plan. Par une analogie centrée sur l'exemple analysé dans la même intention, sur l'exemple dont la destination était de servir de paradigme, elle cherche à construire, à former, à modeler avec une certaine précision une signification que le mot idéologie peut revêtir *en toute idonéité*. Mais il n'est pas assuré d'avance que l'entreprise paradigmatique puisse s'achever heureusement. Rien n'autorise à forcer l'évolution, c'est-à-dire l'usage et le sens d'un mot vers une signification choisie en toute liberté. L'idonéité ne s'acquiert pas par décret arbitraire. Elle se reconnaît non dans le bien-fondé, mais dans le bien-réussi de son engagement dans l'expérience en cours.

Ces remarques sur les *conditions de réussite* d'un essai de généralisation paradigmatique préparent le troisième point que nous allons maintenant aborder. C'est vers lui que toutes les explications précédentes convergeaient. Ce que nous dirons plus tard du moment éthique au sein de la morale n'en sera guère qu'un corollaire.

À eux deux, les deux points précédents paraissent engendrer une situation où la vérité n'a plus de poids : dans ses rapports avec le monde et lui-même, un homme ne peut juger qu'en fonction de son idéologie. Peut-être a-t-il la certitude que jamais rien ne l'en fera changer. Mais l'expérience des autres ne lui certifie pas qu'il a la vérité de son côté. Tout au contraire, il témoigne que, la situation changeant, il arrive qu'une idéologie puisse changer en conséquence. Celui qui prend conscience de cette situation peut-il avoir l'espoir de jamais lui échapper ? En l'absence de tout critère de certitude, ne s'abandonnera-t-il pas à la conviction qu'il n'y a pas d'instance plus légitime que sa propre opinion ?

Ce serait là, s'il était juste, un bien sombre tableau. Mais le troisième point dont il faut maintenir tenir compte en modifie totalement l'éclairage.

3. Pour que la situation commence à s'éclaircir, il suffit de rechercher quel pourrait être l'élément inaliénable capable de jouer maintenant un rôle analogue à celui de la verticale dans la situation qui nous sert de paradigme. Nous avons vu la verticale d'un premier référentiel (limité par le compartiment du wagon dont nous avons parlé plus haut) céder son rôle à celle d'un second référentiel (celui du paysage où le train s'était arrêté). Ce second choix pouvait-il être remis en question ? Nous avons vu — fait assez surprenant — qu'il pouvait l'être sensoriellement par un certain retour au premier. Il pourrait l'être aussi par des observations dont la précision permettrait de tenir compte de l'inégale dispersion des masses montagneuses. Dans tous les cas (à moins de circonstances exceptionnelles comme celles d'un vol astronautique) une certaine actualisation de la verticale fait partie du référentiel. Pour une idéologie, est-il possible de découvrir un élément subjectif inaliénable, faute duquel l'idéologie perdrait toute valeur, même sa valeur la plus subjectivement ressentie. Peut-on mettre en doute que, si le sujet devait à la fois s'y rapporter et en réaliser profondément la relativité, ses facultés de jugement et de décision en seraient radicalement affectées ? Cela veut dire que l'option pour une justesse de fait, disons même l'exigence d'une vérité à respecter, ne sont véritablement absentes d'aucune idéologie. Le sujet projette et actualise dans son idéologie l'inaliénable valeur-vérité faute de laquelle tout son système de jugement se trouverait comme désaxé.

Ce qui vient d'être dit n'épuise pas le pouvoir de suggestion de l'exemple particulier. La valeur-vérité paraît encore trop unilatéralement liée au sujet. Nous n'avons pas encore retrouvé l'équivalent de la double appartenance de la verticalité, de sa participation aux deux aspects complémentaires du référentiel qu'elle oriente. Cette lacune dans l'analogie peut être aisément comblée : il suffit de faire remarquer que, pour qu'une idéologie revête son pouvoir de suggestion et d'entraînement, il lui faut être *en situation*. Nous voulons dire par là qu'il lui faut être, pour le sujet, l'expression contraignante de la situation. La chose n'est d'ailleurs possible que si la valeur-vérité participe activement à cette mise en rapport réciproque. Elle s'y actualisera par la façon même dont l'idéologie apparaîtra comme *celle* que la

situation comporte.

Le statut de l'idéologie ainsi complété par le point 3) peut-il être jugé satisfaisant ? Cette simple question brise le cercle d'autosuffisance dans lequel l'analyse de l'idéologie semblerait devoir l'enfermer. Elle ne peut être posée que par un sujet dans la perspective de sa propre idéologie. Comment, dans ces conditions, cette idéologie pourrait-elle ne pas être auto-suffisante ? Et pourtant, la valeur-vérité ne s'accorde pas d'une auto-suffisance dont elle pourrait prendre conscience. La prise de conscience ne peut que « rompre l'envoûtement ». Une fois posée, la question précédente démontre que cette prise de conscience est un fait accompli. L'analyse nous a-t-elle donc conduit à une impasse ? Le statut de l'idéologie change encore une fois de façon très radicale si on lui intègre le point 4) qui va suivre ; c'est l'analogue de celui qui brisait l'auto-suffisance du référentiel dans la situation paradigmatique originelle.

4. Il peut arriver qu'en s'ouvrant à l'expérience et en l'interprétant selon sa propre vérité — que ce soit sa propre expérience ou celle des autres — une idéologie évolue dans le sens d'une intégration plus efficace du sujet à la situation et de la situation au sujet. Il peut être commode de dire qu'une idéologie qui se montre ainsi capable de s'amender elle-même est une *idéologie ouverte*. Le point 4) exprime que l'exigence d'ouverture appartient au statut même de l'idéologie.

(Il est tout naturel de se retourner vers le sujet responsable de cette analyse pour lui demander s'il accepte pour lui-même le statut d'une telle idéologie. Qu'il soit bien entendu que s'il répond par l'affirmative, il en accepte aussi bien le point 1) que le point 4). Cela veut dire que, dans sa propre perspective, la fatalité de recours à une idéologie et la nécessité de la valeur-vérité se trouvent conciliées par l'ouverture de principe à l'évolution sous la sanction de l'expérience. Pour rejoindre la philosophie ouverte, il faudrait encore faire place à l'exigence de la validité collective d'un référentiel. Ce dernier point ne sera traité que très brièvement et très allusivement par la suite.)

Il nous faut maintenant revenir à notre propos. C'était avant tout de dégager une ligne de généralisation de l'idée du référentiel. L'explicitation du statut de l'idéologie vient de montrer que celle-ci répond effectivement aux exigences d'une généralisation paradigmatique à la source de laquelle peut être placée l'expérience singulière que nous avons évoquée.

En bref, il est donc permis d'affirmer que l'idéologie illustre de façon très générale la signification dont le mot de *référentiel* est capable.

Une dernière remarque. Si l'idéologie est la forme même d'un certain référentiel, un référentiel dont aucune personne ni aucun groupe de personnes agissant en commun ne sauraient se passer, il dépend encore de leur volonté que le référentiel soit ouvert ou fermé. Il n'est pas indifférent, pour leur sort même, qu'elles en décident dans un sens ou dans l'autre.

\*

Les réflexions précédentes visaient à la fois l'idée du référentiel et le référentiel que représente une idéologie. En nous y livrant, avons-nous perdu de vue le but de cet exposé, qui est, rappelons-le, *le moment éthique levain de la morale* ? Nous verrons maintenant qu'il n'en était rien. En montrant qu'une idéologie quelle qu'elle soit peut être envisagée comme une illustration de caractère très général de l'idée du référentiel, nous avançons vers la morale sur deux chemins différents, car

a) une morale (toute morale) n'existe de fait qu'intégrée à telle ou telle idéologie, et

b) l'aspect particulier d'une idéologie que représente sa morale a lui-même les caractères d'un référentiel.

Il est superflu de revenir sur le fait que, pour toute personne et pour tout groupe de personnes ayant une activité en commun, l'exercice d'une morale personnelle accordée à une morale de groupe représente une condition *sine qua non* d'existence dans la normalité. Il n'est pas non plus nécessaire d'expliquer à nouveau comment il peut se faire que la morale d'un individu dans son milieu soit à la fois ancrée individuellement dans celles de la « socialité ». J'ai montré dans *Morale et méthode* comment la genèse même de la morale peut en rendre compte. Ce qu'à très grands traits j'en ai rappelé au début de cet exposé peut d'ailleurs nous suffire ici.

(S'il en était besoin, le cas de la communauté des chercheurs scientifiques pourrait être invoqué encore une fois, à titre de paradigme. Cette communauté s'établit par le fait même de s'adonner à une activité qui se veut scientifique et de se plier aux conditions qui en découlent. Certaines de ces conditions sont des conditions de moralité, celle par exemple de l'ascèse liée à la promotion de la valeur-vérité. Il existe une éthique de la science, disons même de la recherche en général. Pour bien des esprits, le fait est resté comme « occulté ». Il a fallu, semble-t-il, l'écho suscité par certaines publications récentes<sup>4</sup> pour qu'on en prenne assez largement conscience. Pour mon compte, je m'en suis déjà souvent réclamé.)

La morale d'un individu intégré à une certaine communauté (à celle des chercheurs, par exemple) est une morale en situation, au sens que ces derniers mots ont pris dans ce contexte un peu plus haut. Pour exister (à sa façon) et pour exercer efficacement son rôle, il n'est pas nécessaire que tous les éléments et tous les aspects en aient été consciemment analysés et formulés. Tel est souvent le cas des liens de solidarité qui s'établissent entre les membres d'un groupe exerçant des activités coordonnées. Ces liens revêtent la forme d'obligations morales ancrées individuellement dans les structures de subjectivité et collectivement dans celle de la « socialité ». Le caractère moral de ces obligations ne fait que traduire, en l'absence de toute contestation, l'attachement ou la soumission à l'œuvre commune. Pour être contraignantes, il n'est pas nécessaire qu'elles aient été nettement aperçues

<sup>4</sup> Jacques MONOD : *Le hasard et la nécessité* (1970).

et clairement formulées. Comme tant d'autres éléments de notre psychisme, elles peuvent à la fois être opérationnelles et demeurer inconscientes. Lorsqu'on parle de morale en situation, les contenus et les processus inconscients ne sauraient être tenus pour inexistants. C'est pour une bonne part par leur intermédiaire que s'exprime la mise en rapport réciproque du sujet et de la situation, tout spécialement en ce qui concerne la communauté, facteur intégrant de la situation. Peut-être convient-il d'insister encore une fois sur le fait qu'une morale en situation est radicalement différente de toute morale théorique à laquelle la forme discursive aurait été conférée. Comme le référentiel de notre paradigme, une morale en situation est une réalité du genre mixte, du genre dont la verticale donnait un exemple d'une particulière simplicité.

Voici donc comment la question se pose maintenant. La morale en situation d'un individu (ou d'un groupe) peut-elle être envisagée comme un *aspect intégrant* de l'idéologie, elle-même en situation, de ce même individu (ou de ce même groupe) ? Jusqu'ici, nous n'avons guère précisé quelles peuvent être l'étendue et les limites d'une idéologie. La définition qu'en donne le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert (d'après Lalande) comporte une limitation assez drastique, celle qui s'attache à l'idée de *fait de conscience*. S'impose-t-elle vraiment ? L'expression se veut très générale, elle est en fait très artificielle. Ce qui vient à la conscience n'est souvent qu'une élaboration figurative dont seul le résultat est livré à la conscience et donne lieu à un fait de conscience. Aujourd'hui, personne ou presque ne met plus en doute la réalité *sui generis* de l'univers subconscient des structures de la subjectivité, ni celle des processus inconscients par l'intermédiaire desquels la personne informée, à la fois du dedans et du dehors, vient occuper, comme pour s'y mirer dans l'exercice de ses fonctions essentielles, le champ de sa propre conscience. L'horizon de la conscience et l'ensemble des faits qui peuvent y avoir lieu (aux fins de la personne) ne forment pas un *organon* : l'horizon conscientiel et tout ce qui s'y projette et s'y exprime en tant que faits de conscience n'est pas existentiellement séparable d'un reste dont il pourrait être rendu indépendant. On l'a souvent dit : le conscient et l'inconscient, l'explicite et l'implicite, l'exprimé et l'inexprimé, forment un tout dont tous les aspects tiennent ensemble dans une mutuelle interaction. C'est là d'ailleurs ce que nous entendions exprimer lorsque nous disions de nous-même que nous sommes en face de nous-même comme devant un ordinateur dont nous ne connaîtrions en clair ni l'information préalable, ni les stratégies combinatoires qui le mettent en état de répondre aux suggestions informationnelles qu'on lui incorpore. Il va sans dire que cette comparaison n'entend pas suggérer que l'ordinateur puisse être détaché du tout que nous sommes nous-même, et fonctionner de façon autonome ni qu'en nous en détachant nous puissions nous-même nous en rendre autonome. L'ordinateur n'est là que pour illustrer notre impuissance, l'objet même d'un irréductible fait de conscience.

Les remarques précédentes s'appliquent aussi bien aux idéologies et aux morales dans leur pluralité qu'à une psychologie intégrale. Dans le cas de la psychologie, elles sont d'ores et déjà banales. Elles mériteraient de l'être dans les cas qui font ici spécialement l'objet de notre analyse.

Nous sommes maintenant en mesure de conclure quant à la première des questions posées plus haut. Il suffit de rapprocher la conception de l'idéologie en situation telle qu'elle vient d'être suggérée de celle de la morale en situation telle que nous en avons exposé la genèse dans l'article déjà cité<sup>5</sup>. Il en ressort que la morale ne se constitue pas à l'écart de l'idéologie, mais forme avec elle un tout réactionnel, inévitablement soumis à différents ordres de tension.

Est-il encore utile de répondre à la seconde des deux questions précédentes ? Contrairement à ce qu'on pourrait penser, elle n'est pas tranchée par la réponse à la première. La morale peut-elle, en dépit de ses liens avec le tout de l'idéologie, représenter un *organon* de référence pour les jugements de moralité ? Il importe que ce point ne reste pas dans l'ombre. Ce que nous avons encore à dire du *moment éthique* en dépend. N'oublions pas que c'est vers cette dernière élucidation que toute notre argumentation s'est ébranlée.

Pour y voir plus clair, le plus simple est d'examiner si la morale répond à la conception du référentiel en situation que nous avons paradigmatiquement élaborée.

1. Le premier point qui doit être mis hors de doute, pour tout sujet participant aux activités de telle ou telle communauté, est l'existence obligée d'une morale en situation. Ce point est l'un de ceux que nous avons le plus obstinément cherché à mettre en évidence. Il peut donc être admis comme l'un des plus assurés.
2. Peut-on changer de morale ? La chose ne fait aucun doute. La situation changeant, ne serait-ce que par un événement de l'intimité la plus profonde, il arrive qu'on change d'idéologie, de religion, et naturellement aussi de système plus ou moins lié d'obligations morales. Un bouleversement des perspectives morales est parfois un événement dramatique. La complexité des sociétés actuelles en fait parfois un événement quotidien. Il m'est arrivé d'entendre dire : «Je ne suis pas le même homme, le dimanche à l'église, que les jours de semaine, au bureau. Je reconnais que ces deux hommes ne se connaissent guère». Les personnes (et les groupes dont elles font diversement partie) sont-elles (ou sont-ils) en mesure de supporter sans troubles graves une telle ambiguïté, un tel relativisme de fait ? Sous cet angle, notre sort, celui de l'homme en société, ne paraît guère promis au bonheur. Comme sur la pluralité des idéologies, les deux points qui manquent encore y jettent un autre lumière.
3. Est-il possible de retrouver, dans le cas de la morale, le troisième des caractères que la généralisation paradigmatique doit assurer à la conception du référentiel en

<sup>5</sup> *Morale et méthode, op. cit.*

situation ? Il s'agit, rappelons-le, de la charnière à la fois subjectivement exigée et objectivement actualisée, faute de laquelle le choix d'un référentiel ne conserverait plus aucune obligation, même provisoire, d'idonéité.

Dans le cas du paradigme, il s'agissait de la verticale, actualisée par deux fois, bien que de façon différente, en réponse à l'existence subjective de verticalité. Dans le cas de l'idéologie, c'était l'intention de vérité et l'éventail de ses actualisations. Nous l'avons déjà dit, si cette intention manquait, l'attachement du sujet à son idéologie n'aurait plus d'autre justification que celle d'une liberté de décision illusoire. Il nous faut ajouter, d'ailleurs, que nous n'avons jamais eu l'intention de faire le tour des inaliénables à inscrire dans une situation pour que l'idéologie puisse y jouer son rôle de référentiel général. Il s'agissait simplement de faire voir que l'on retrouve aussi, dans la conception généralisée du référentiel, la charnière portant le double caractère du subjectif et de l'objectif. Il suffisait, à cette fin, d'un exemple convenablement choisi.

Qu'en est-il maintenant de la morale ? Pour que l'analogie reste valable, il faudrait pouvoir montrer qu'elle s'étend aux inaliénables tels que les «idées opposées» du bien et du mal, du juste ou de l'injuste, etc. Or nous n'avons plus à le faire : il se trouve que c'est précisément là le point sur lequel nous avons tant insisté pour expliquer le paradoxe de la pluralité des morales. Les catégories morales essentielles restent subjectivement en état d'incomplétude tant qu'elles n'ont pas été actualisées par telle ou telle mise en situation. On rend l'analogie encore plus rigoureuse en évoquant, du côté subjectif, l'intention de moralité qui anime la soumission constante aux exigences morales, aux règles, aux us et coutumes. Faute d'une telle intention, l'aspect moral des activités exercées en commun se réduirait à une acceptation aveugle ou pour le moins passive de certaines conditions spécifiquement ressenties de l'exercice en commun.

Cependant, comme pour les idéologies, ce troisième point ne suffit pas pour assurer l'ouverture d'une morale vers une évolution conforme aux changements éventuels de situation ou aux aspirations renouvelées de la personne.

4. Nous touchons ici au point essentiel vers lequel tout l'exposé convergeait. Pour le paradigme, le quatrième point assurait la faculté de comparer deux actualisations de la verticale et d'examiner objectivement si l'une y pouvait ou devait être préférée. Dans le cas de l'idéologie, l'ouverture à l'expérience, à celle que comporte l'exercice de ses propres stratégies, devrait l'assurer contre la stagnation dans une certaine auto-suffisance. Dans le cas de la morale, ce rôle est fondamentalement assumé par le moment éthique. Le mot même implique une certaine idée de choix, d'adhésion, d'ascèse. Le moment éthique n'est pas le moment temporel, l'instant où la personne s'engage dans une action comme un être moral. C'est ce qui marque cet instant d'un sceau de moralité, c'est le facteur de moralité qui le distingue et l'anime. C'est l'impulsion inaliénable qui, dans la personne, conteste le bien pour l'entraîner au mieux. Dans une société stabilisée, des mœurs durables pourraient

s'établir et une morale *de bon fonctionnement* pourrait s'y fonder — à la condition qu'aucun événement imprévisible revienne tout remettre en cause. Dans une lente évolution, peut-être quelques aménagements pourraient-ils suffire pour qu'une morale se survive. Mais si la mutation s'accroît, la morale ne peut que se dégrader ou se transformer. Mais pour qu'elle se transforme sans perdre sa valeur, il faut qu'elle soit le siège d'un effort créateur d'une moralité renouvelée. Il faut que la liberté de choix se conjugue au sentiment de la responsabilité envers les autres et envers soi-même : le moment éthique préside à cette indispensable liaison. Pour que la morale ne reste pas une pâte inerte, il faut que le moment éthique lui serve de levain.

En le présentant ainsi, ne nous laissons-nous pas abuser par le désir d'une morale qui répond mieux à l'état de notre civilisation technicienne ? À lui seul, le désir témoignerait de son inaliénable existence.

Une morale satisfaisant à ces quatre points reste donc ouverte à son propre devenir. Comme une idéologie ouverte, elle peut se mettre au bénéfice de sa propre expérience, de son propre effort, de sa propre ascèse : c'est, dirons-nous, une morale ouverte.

Nous avons entrepris de répondre à la question : une morale peut-elle servir de référentiel à un événement, d'ailleurs quelconque, qui comporte un moment de moralité ? La réponse est la suivante : au sein même de l'idéologie qui est fatalement la nôtre, une morale ouverte, qui sera elle aussi fatalement nôtre, s'offrira nécessairement pour en tenir lieu.

\*

Au moment où cet exposé s'achève, je ne puis faire mieux que me retourner vers moi-même. Quel est le sentiment, quelle est l'espérance qui m'incite à faire l'effort d'une telle analyse ? N'est-ce pas l'espoir même de la personne herméneute, celui de voir s'ouvrir la voie dans laquelle il ne lui paraîtra pas absurde de s'engager ?